

Una nuova interpretazione del *De genio Socratis*

ADELMO BARIGAZZI

Sul *De genio Socratis* è stato scritto molto, per lo più sui temi religiosi e teologici che contiene, ma sul problema primario, lo scopo e l'unità dell'opera, la critica è rimasta disorientata, non avendo ancora saputo indicare una linea d'interpretazione soddisfacente. In realtà suscita subito una grande meraviglia il fatto che il titolo fa pensare a una discussione filosofica e poi ci si trova di fronte alla narrazione, molto drammatica, di una gloriosa impresa della storia tebana, capace di suscitare forti emozioni e sentimenti patriottici. Ci sono personaggi storici di grande rilievo e altri minori, ardenti di amore per la libertà; c'è gioia per la vittoria conquistata sui tiranni e i nemici, uccisi o in ritirata. La discussione filosofica ha un'estensione abbastanza ampia, inferiore però alla narrazione, ed occupa la parte centrale. Il problema dominante sta appunto nel trovare un rapporto fra le due parti, quella demonologica, un argomento che a Plutarco stava molto a cuore, e quella storica, un'impresa che nobilitava la terra dell'autore e lo riempiva di orgoglio.

Si sono analizzati e confrontati i dati relativi al medesimo fatto, la liberazione di Tebe dal giogo spartano nell'inverno del 379 a.C., forniti da Plutarco nella *Vita di Pelopida* (cc. 6–13) e da altre fonti: Senofonte (*Hell.* V 4. 1–13), Callistene di Olinto, Diodoro Siculo (15. 25–27), Cornelio Nepote (*Vita Pelopidae* 1–4; *Vita Epaminondae* 10). Si sono notate uguaglianze e differenze nei particolari,<sup>1</sup> cercate le fonti di Plutarco, si è tentato di separare ciò che è realmente accaduto da ciò che è un prodotto della fantasia. Sull'altro versante si è illustrata la dottrina demonologica, il *daimon* socratico e i segni della divinazione e il *daimon* personale e gli aspetti miracolosi e mistici collegati con quella materia, su cui discutono, in casa di Simmia, lo scolaro di Socrate, i congiurati rimasti a Tebe, e naturalmente anche qui si sono indagate le fonti. Ma tutti questo elude il problema di fondo: il titolo, si afferma, non conviene e non se ne sa indicare un altro più appropriato, perchè si riconoscono nel dialogo tre o

<sup>1</sup> Si veda specialmente E. von Stern, *Gesch. der spart. und theban. Hegemonie vom Königsfrieden bis zum Schlacht bei Manitinea*, (Diss. Dorpat 1884) e *Xenophons Hellenika und die böothische Geschichtsüberlieferung* (Dorpat 1887).

quattro argomenti, che procederebbero in ordine sparso. Non trovando una spiegazione, i critici hanno attenuato o annullato il valore di una delle due parti: qualcuno ha privilegiato la parte storica e ha definito il resto "une assez longue digression," che non mantiene le sue promesse, come del resto le due dissertazioni 8 e 9 Hobein (14 e 15 Dübner) di Massimo Tirio ugualmente sul tema demonologico.<sup>2</sup> Altri hanno privilegiato la parte filosofica dopo l'asserzione di R. Hirzel<sup>3</sup> che Plutarco vorrebbe confutare l'antica ingiuria di μισολογία contro i Tebani, un'accusa ricordata nel c. 1 del dialogo. In particolare per W. Christ<sup>4</sup> la parte storica farebbe solo da cornice e il resto rivelerebbe, attraverso il discorso demonologico, la potenza della divinità nel determinare il destino degli uomini, configurato da una parte nel successo dei congiurati, dall'altra nella sconfitta e punizione degli Spartani. Ma lo stesso Christ giudica non felice la combinazione delle due parti, la storica e la filosofica, e, per dar rilievo al difetto, ricorda come nel *Fedone* platonico, un dialogo che Plutarco avrebbe tenuto presente nel comporre il suo, la discussione sull'immortalità dell'anima è strettamente connessa con le ultime ore di Socrate.

In realtà, perché è stato scelto il tema demonologico, quando a illustrare l'eroica impresa del 379 sarebbe stato più adatto nella discussione un argomento come l'amor di patria? L'obiezione è valida anche contro la tesi, sostenuta specialmente da C. Kahle,<sup>5</sup> di una difesa dei Tebani dall'accusa di μισολογία, ed è chiaro che non basta osservare che il *daimonion* socratico era un tema di attualità al tempo di Plutarco, come mostrano gli scritti di Apuleio e di Massimo Tirio. Non è più di una semplice dichiarazione quel che dice A. Corlu,<sup>6</sup> che il titolo indicherebbe l'argomento di maggiore importanza, che il proemio giustificerebbe il quadro storico e la narrazione sarebbe solo un mezzo per ottenere un effetto estetico e alleviare lo spirito dei lettori con l'alternarsi dei discorsi filosofici e delle fasi del racconto.

Ma perché la parte narrativa è così ampia, molto più dell'altra? Proprio il proemio, che preannuncia discorsi e fatti intrecciati, costringe a riflettere e a cercare una connessione fra le due parti; altrimenti si rinuncia a intendere e non c'è da meravigliarsi che si sia giunti ad una conclusione come quella di Th. Eisele,<sup>7</sup> il quale, discutendo dell'opinione del Christ, dichiarò senza mezzi termini che la dissonanza fra azione e discussione, fra realtà e misticismo è stata voluta dall'autore stesso per ottenere, con originalità, uno scopo estetico.

Bastano i brevi cenni che abbiamo dato per mostrare quanto grande sia il disorientamento della critica; la quale in ogni tempo sullo scritto di Plutarco

<sup>2</sup> B. Latzarus, *Les idées religieuses de Plutarque* (Paris 1920) 112.

<sup>3</sup> *Der Dialog* (Leipzig 1895) vol. II, 167.

<sup>4</sup> "Plutarch's Dialog von Daimonion des Sokrates," *Sitz.-ber. der philos.-philol. und der hist. Classe der Akad. der Wiss. zu München* (1901) 69-110.

<sup>5</sup> *De Plutarchi ratione dialogorum componendorm*, (Diss. Göttingen 1912) 91-93.

<sup>6</sup> Plutarque, *Le démon de Socrate* (Paris 1970) 89.

<sup>7</sup> "Zur Dämonologie Plutarch's von Chäronea," *Arch. f. Gesch. d. Philos.* 17 (1904) 30.

ha espresso giudizi negativi. L'ammirazione di Montaigne per il *De genio Socratis*<sup>8</sup> riguarda la profondità e varietà dei pensieri, non la struttura; ma i Croiset<sup>9</sup> hanno sentenziato: "une composition franchement mauvaise." E perché la cosa risaltasse di più si è fatto il confronto con *L'Eroticòs*, che è ugualmente un dialogo drammatico, in cui le fasi di un racconto e i discorsi filosofici sull'amore s'intrecciano con una convenienza e una misura tali che perfino R. Flacelière<sup>10</sup> si è sentito costretto a riconoscere che l'uso del racconto nel *De genio Socratis* è "excessif et disproportionné." Anche K. Ziegler, che ha tradotto coi quattro dialoghi pitici il *De genio Socratis*<sup>11</sup> ed è l'autore del repertorio *Plutarchos* nella Real-Encyclopädie XVI 1 (1951), non ha trovato di meglio che riprendere, a danno di Plutarco, il confronto con il *Fedone* e giudicare esteriore il legame fra l'azione e la discussione demonologica, realizzato artificiosamente con l'introduzione del pitagorico Teanore, che sarebbe "un personaggio certamente inventato," e del mito di Timarco, e riaffermare la vecchia tesi che l'autore voleva sfatare il pregiudizio sui Beoti come μισόλογοι e fors'anche "mettere in luce il suo diretto legame con Atene e l'Accademia."<sup>12</sup>

Qualche tentativo di risolvere il problema dell'unità è stato fatto recentemente. D. A. Stoike<sup>13</sup> vede una corrispondenza fra la libertà che i congiurati cercano di ottenere per Tebe e la libertà che è cercata dalle anime nel regno dei démoni: la lotta per la libertà vista come interazione fra eventi umani ed eventi cosmologici sarebbe l'idea centrale dell'opera. In questo modo l'impresa tebana sarebbe in funzione del pensiero filosofico. Ma in tutto lo scritto non s'incontra mai un accenno a quella connessione di idee e, a parte la lunghezza della narrazione in cui non poche cose sovrabbonderebbero, la figura preminente di Epaminonda, col suo deciso rifiuto di partecipare alla strage, non rientrerebbe bene nell'atmosfera di viva aspirazione alla libertà; infatti, se fosse stata seguita la sua condotta, la liberazione di Tebe non sarebbe avvenuta così rapidamente e brillantemente.<sup>14</sup>

<sup>8</sup> *Essais* III 9, éd. par. A. Thibaudet (Paris 1950) 1115.

<sup>9</sup> *Hist de la Littér. grecque*, t. V (Paris 1920) 495.

<sup>10</sup> *Dialogue sur l'amour* (Paris 1952) 31.

<sup>11</sup> *Plutarch über Gott und Vorsehung, Dämonen und Weissagung. Religionsphilosophische Schriften* (Zürich 1952).

<sup>12</sup> *Plutarco*, trad. ital. (Brescia 1965) 245.

<sup>13</sup> *De genio Socratis, Moralia* 575A–598F, in H. D. Betz, *Plutarch's Theological Writings and Early Christian Literature* (Leiden 1975) 236–85.

<sup>14</sup> L'interpretazione dello Stoike è stata giudicata favorevolmente da P. Desideri, "Il *De genio Socratis* di Plutarco. Un esempio di storiografia tragica," *Athenaeum* (1984) 569–85: sullo sfondo cosmologico la storia acquisterebbe un aspetto tragico come lotta tra virtù e *tyche* e sarebbe "un romanzo scritto dalla fortuna." Certamente per Plutarco negli eventi la fortuna ha molta importanza, ma egli non vuole narrare il trionfo della *tyche* sulla virtù, la quale è frutto della *phronesis*, e questa non dipende mai dalla *tyche* (cf. *De fortuna, An virtus doceri possit ecc.*).

Anche le tesi di M. Riley e di D. Babut<sup>15</sup> non convincono, sebbene i due articoli, come quello dello Stoike, siano ricchi di osservazioni particolari degne di attenzione. Il primo, rifacendosi all'osservazione di G. Méautis<sup>16</sup> che il "trattato unisce il πρακτικὸς βίος, nel racconto della liberazione di Tebe, col θεωρητικὸς βίος, nelle considerazioni sul genio di Socrate," ha tentato di mostrare che l'intento di Plutarco era di illustrare l'ideale dell'unione tra il pensiero e l'azione, tra la filosofia e l'impegno politico, spiegando come il *logos* operi quando gli individui in una data situazione fanno delle scelte e come queste possano essere guidate da potenze superiori come i démoni. Epaminonda sarebbe la figura che getta un ponte tra il filosofo e il cittadino, il simbolo della felice unione tra filosofia e politica. Ma nel dialogo non c'è il minimo accenno alla nota attività futura, politica e militare, di Epaminonda; quel che è detto alla fine sull'intervento del personaggio (34. 598 CD) non è sufficiente a farlo considerare un uomo di azione, perchè, nel confronto con Carone, con Pelopida e gli altri congiurati, egli appare "inerte e senza coraggio" (ἀμβλὺς καὶ ἀπρόθυμος), come lo giudica l'indovino Teocrito (3. 576E), e in nessuna parte c'è un richiamo all'ideale dell'unione di pensiero e azione o a qualche personaggio che la possa rappresentare.

Alla conclusione opposta è arrivato il Babut: notando che nel dialogo ci sono due categorie di persone dal comportamento contrastante, quelli passionali come Carone e quelli capaci di dominare le passioni come Epaminonda, che assomiglia a Socrate, il quale fu allontanato dalla politica dal suo *daimon*, il critico conclude che l'intento di Plutarco è di mostrare l'inconciliabilità della condotta dell'uomo d'azione e di quella dell'uomo di pensiero. A comprova viene addotta la *Vita di Pericle* (c. 16), dove, a proposito di Anassagora che per amore della filosofia lasciò andare in rovina il suo patrimonio, si nota che c'è una grande "differenza tra la vita del filosofo contemplativo e quella dell'uomo politico," perchè l'uno si applica alle cose nobili e belle senza sentire il bisogno di ciò che è materiale, l'altro si trova a contatto con i bisogni degli uomini e sperimenta che a volte la ricchezza è un bene necessario. Ma in quel passo, si può osservare, si fa una constatazione: non si afferma nessuna inconciliabilità, che del resto non è conforme al pensiero di Plutarco. La differenza fra le due condotte di vita è basata sulla differenza fra virtù noetica e virtù etica, ma ciò non esclude il filosofo dalla vita politica come partecipazione e incremento al bene comune. Quel che il Babut osserva (p. 73 s.), a sostegno della sua tesi, sulla distinzione appunto fra virtù noetica e virtù etica nel *De virtute morali*

<sup>15</sup> M. Riley, "The Purpose and Unity of Plutarch's *De genio Socratis*," *Gr. Rom. Byz. St.* 18 (1977) 257-83; D. Babut, "Le dialogue de Plutarque Sur le démon de Socrate. Essai d'interprétation," *Bull. Assoc. G. Budé* (1984) 51-76. L'articolo di K. Döring, "Plutarch und das Daimonion des Sokrates," *Mnem.* 37 (1984) 376-92, riguarda il tema sui démoni e specialmente i cc. 20-24.

<sup>16</sup> "Le mythe de Timarque," *Rev. d. Et. Anc.* 52 (1950) 201.

appartiene alla teoria, non si traduce in una inconciliabilità pratica: la *phronesis*, o saggezza pratica, attinge alla *sophia*, o sapienza teoretica; questa è del tutto immateriale e senza mescolanze (440D), l'altra invece si manifesta nell'azione, tra le passioni degli uomini e le vicende della fortuna, da cui può uscire vittoriosa perché non è soggetta alla fortuna e in luogo dell'instabilità e della confusione può instaurare l'ordine e la tranquillità. L'irrazionale può essere superato dal razionale, e questo anche nel campo politico, come si ricava chiaramente dagli scritti politici di Plutarco. Egli non si stanca mai di esaltare la potenza del *logos*, che non è scritto su tavole come le leggi positive, ma convive e coabita sempre in noi e non ci abbandona mai lasciandoci senza guida; per questo egli ama soffermarsi su coppie di personaggi come Platone e Dione, Panezio e Scipione l'Emiliano, a riprova dell'importanza e necessità dell'unione dell'azione e del pensiero.<sup>17</sup> Il governante ben educato e assennato sente sempre dentro di sé la voce della ragione, come il re dei Persiani era avvertito ogni mattina, quando si alzava, da uno dei ciambellani: "Alzati, o re, e rifletti sulle cose sulle quali il grande Oromasde vuole che tu rifletta."<sup>18</sup> Di qui nasce la necessità dell'educazione filosofica perché l'uomo politico senta vivo il dovere di servire la comunità per il bene pubblico anche nella vecchiaia, un argomento a cui è dedicato lo scritto *An seni res publica sit gerenda*: l'attività politica non consiste, come credono i più, nell'avere incarichi ufficiali, parlare alla tribuna e gridare nelle assemblee, come fare il filosofo non significa insegnare da una cattedra e scrivere libri, ma trasferire nelle azioni quotidiane i principi morali, come faceva Socrate; e il politico vecchio può ancora istruire, incoraggiare quelli che nutrono retti pensieri, dissuadere quelli che fanno del male.<sup>19</sup>

La figura di Socrate che viene fuori da questo trattato e da altri scritti non è quella di un uomo contemplativo che non trova una conciliazione fra l'azione e il pensiero: il *daimon* che egli ascolta concerne anche le vicende politiche. Se veramente nel *De genio Socratis* si illustrasse la separazione tra filosofia e politica e si volesse dimostrare che il filosofo, per la sua diretta comunicazione con la divinità, esce vincitore dal confronto, resterebbe offuscata la bella impresa compiuta dai Tebani, e questo non è ammissibile. Se poi si volesse esaltare solo l'impresa, resterebbe danneggiato il riflessivo Epaminonda: cosa anche questa inaccettabile per la grandissima ammirazione che Plutarco ha per quel grandissimo condottiero. In breve, l'uno e l'altro aspetto sono degni di approvazione e ambedue cooperano all'esaltazione di Tebe, della sua storia e dei suoi personaggi, il che equivale a dire che azione e pensiero sono conciliabili.

Se si bada alla proporzione delle parti, viene spontanea l'idea di non considerare la narrazione storica, molto ampia, in funzione della parte

<sup>17</sup> *Max. cum. princ. philos. esse diss.* 1. 776A-77A.

<sup>18</sup> *Ad princ. ind.* 3. 780CD.

<sup>19</sup> *An seni res p. sit ger.* 26. 796 ss.

filosofica, ma viceversa questa in funzione di quella, cosicché l'impresa, tanto celebrata perché portò alla liberazione di Tebe dalla tirannide e poi alla sua egemonia sulle città greche, riceve un chiarimento dalla dottrina demonologica. Si potrebbe subito pensare ad un'opposizione fra Tebani e Spartani, i primi come guidati dalla divinità perché amanti della giustizia, gli altri come oppressori, passionali e violenti, e vedere nello scritto una giustificazione dell'egemonia tebana, meritata e accordata dal volere divino. Molti particolari potrebbero trovare un significato sotto questa luce e soprattutto si otterrebbe una connessione fra il tema storico e quello filosofico. Ma questa è una semplificazione eccessiva e troppo schematica. Per la tirannide parteggiano anche dei Tebani, del partito oligarchico, Archia, Filippo, Leontiada, e anche fra i congiurati non mancano le persone passionali e violente. Non ci si può quindi accontentare di una schematica opposizione fra buoni, protetti dalla divinità, i Tebani, e cattivi, condannati dalla divinità, gli Spartani.

A mio parere, bisogna porre maggiore attenzione alla figura di Epaminonda: questa, se è ben intesa, può far capire quale è l'intento del dialogo, la sua struttura, la sua unità, il suo valore artistico. Epaminonda ha un grande rilievo sia in principio sia nella parte centrale sia nella chiusa. All'inizio (3. 576D-577A) è presentato un grave problema di coscienza del personaggio: egli rifiuta di partecipare all'uccisione dei concittadini, perché non vuole far morire nessun cittadino senza processo. Ciò è messo in rilievo da un personaggio rispettabile, l'indovino Teocrito, in opposizione alla condotta di Carone, il quale non ha esitato ad offrire la sua casa per ospitare gli esuli che stavano tornando da Atene per compiere l'impresa. Osserva Teocrito a Cafisia, fratello di Epaminonda: "Carone non è un filosofo né ha avuto un'educazione distinta ed eccezionale come Epaminonda, ma per natura, come vedi, è guidato dalle leggi verso ciò che è bello, addossandosi volontariamente il più grave rischio per il bene della patria. Epaminonda invece, che si considera superiore a tutti i Tebani per la sua educazione, è senza mordente e slancio (ἀμβλὺς καὶ ἀπρόθυμος: 3. 576DE)."

Queste parole suonano come un rimprovero o una severa condanna, tanto che Cafisia si sente costretto a difendere il fratello tacciando l'indovino di precipitazione nel giudicare, con una certa ironia per la ripresa di un vocabolo al superlativo in senso contrario: per Teocrito Epaminonda è ἀπρόθυμος, per Cafisia Teocrito è προθυμότητος, cioè eccede nell'ardore: "O impetuoso Teocrito, noi compiamo quello che è stato deciso; Epaminonda, senza riuscire a persuaderci del contrario, è naturale che resista alle nostre sollecitazioni e si rifiuti di fare ciò che è contro la sua natura e le sue convinzioni. Anche un medico che promette di guarire la malattia senza ricorrere al ferro e al fuoco, non saresti ragionevole a costringerlo a tagliare e bruciare. Egli non vuole, senza una grave necessità (ἄνευ μεγάλης ἀνάγκης), uccidere nessun concittadino senza processo (ἄκριτος), ma è

pronto a lottare con coraggio insieme a quelli che cercano di liberare la città senza spargimento di sangue e massacri di cittadini. E poiché non riesce a persuadere la maggioranza e noi ci siamo mossi per questa via, chiede solo di lasciarlo libero di cogliere, puro del sangue e senza responsabilità, il momento favorevole per contribuire anche al bene comune senza offendere la giustizia (μετὰ τοῦ δικαίου καὶ τῷ συμφέροντι προσοισόμενος). Pensa infatti che l'impresa non avrà un limite: forse Ferenico e Pelopida volgeranno le armi contro i più colpevoli e malvagi, ma Eumolpida e Samida, uomini di temperamento irascibile e focoso, profittando della notte, non deporranno le spade prima di aver riempito la città intera di stragi e d'aver ucciso molti nemici personali" (3. 576F-577A).

A nessuno deve sfuggire l'importanza di questa difesa di Epaminonda, ed è significativo che essa è ripetuta nell'ultima sezione dell'opera (25. 594B), dopo la discussione demonologica, quando sta per cominciare l'azione conclusiva. Teocrito, insieme a Cafisia e a Galassidoro, compie un ultimo tentativo per convincere Epaminonda, ma non sortisce un effetto migliore. La motivazione del rifiuto non cambia, ma è più chiara: accanto alla volontà di non uccidere senza processo nessun cittadino, si nota che è nell'interesse del partito democratico che qualcuno dei congiurati resti estraneo alle uccisioni e non sia accusato o sospettato di aver agito per qualche vantaggio personale e si possa così credere alla sincerità dei suoi consigli. Qui con la frase τὸ πλῆθος τὸ Θηβαίων si allude al partito democratico, a cui appartenevano i congiurati, e in generale c'è riferimento ai difficili rapporti futuri con il partito oligarchico che aveva appoggiato l'occupazione spartana nel 382.<sup>20</sup> La giustificazione appare ragionevole e tutti sanno che Epaminonda non era contrario all'impresa antitirannica: conosce esattamente il giorno in cui i fuorusciti tornano a Tebe e mantiene il segreto; ha già preso accordi con Gorgida e altri per intervenire nel momento opportuno (25. 594B). Ed è Epaminonda che, finita la dotta conversazione sui démoni, invita il fratello Cafisia a scendere con gli amici al ginnasio per raggiungere i compagni e dare inizio all'esecuzione finale del piano (25. 594A).

Nella *Vita di Pelopida* (c. 7) Plutarco informa che, come Pelopida ad Atene incitava e sosteneva moralmente i compagni esuli, così Epaminonda in patria istillava nei giovani nobili pensieri spingendoli a misurarsi nei ginnasi con gli Spartani e umiliandoli, quando riuscissero vincitori, col rinfacciare loro la vergogna di tollerare la schiavitù che opprimeva Tebe. E fu Epaminonda, si dice ancora in quella vita (c. 12), che, dopo l'uccisione dei polemarchi, presentò Pelopida e i suoi compagni nell'assemblea del popolo, salutati da tutti con grida ed applausi come benefattori e salvatori della patria. Non siamo dunque di fronte ad un filosofo contemplativo: Epaminonda è rimasto inerte solo *quoad cum civibus dimicatum est*, come

<sup>20</sup> Plut. V. *Pelop.* 5; Xen. *Hell.* V 2. 25 ss.

si legge in Cornelio Nepote (v. *Pel.* 4), non avendo voluto partecipare a nessuno dei due gruppi che si assunsero il compito di sopprimere i concittadini filospartani, l'uno guidato da Carone e Melone contro Archia e Filippo, l'altro da Pelopida e Damoclidia contro Leontiada e Ipata (30. 596D).

Anche in un altro punto si accenna al tentativo di persuadere Epaminonda: dopo l'episodio di Ippostenida che mette in grande agitazione i congiurati, Fillida si allontana a preparare l'inganno del banchetto, Carone se ne va a casa sua a ricevere gli esuli e Teocrito con Cafisia ritorna da Simmia per avere l'occasione di conferire ancora con Epaminonda (19. 588B). Il particolare prepara il colloquio riferito poi nel c. 25. Si tratta di un semplice cenno, nient'affatto necessario; ma è molto significativa tutta questa insistenza sul rifiuto di Epaminonda ed esige una spiegazione, perché intorno ad esso sembra che si aggiri tutto il resto, sia la discussione demonologica sia la distribuzione dei compiti nell'esecuzione finale dell'impresa (25. 594CD; 30. 596CD; 34. 598CD).

Daremo una risposta in seguito: per ora notiamo che l'avversione di Epaminonda alle lotte fratricide e in generale alla violenza si accorda con il senso dell'iscrizione sulla tavoletta trovata nella tomba di Alcmena ad Aliarto e interpretata da un dotto sacerdote egiziano (7. 578E-579D). Essa ordinava ai Greci di istituire degli agoni in onore delle Muse e di rinunciare alle guerre deponendo le armi e vivendo nella concordia e nella giustizia con l'aiuto della ragione e della *paideia*. L'ordine divino non fa parte della trattazione demonologica, che sarà discussa in seguito in casa di Simmia, ma è connesso ugualmente con presagi celesti, perché alla violazione della tomba di Alcmena da parte di Agesilao sono seguiti indizi sfavorevoli agli Spartani, che il capo della guarnigione nella Cadmea, Lisanorida, cerca di stormare, dopo che la carestia e l'inondazione del lago Copaide hanno colpito gli abitanti di Aliarto, consenzienti all'apertura del sepolcro. Di questo fatto non si hanno notizie da altre fonti: può far parte della speciale politica lacedemone che trasportava a Sparta le spoglie di eroi mitici per cercare di giustificare le pretese sui territori occupati e consolidare l'egemonia sulla Grecia;<sup>21</sup> ma per noi è significativo il fatto che la fine delle guerre e delle discordie fra le città greche è presentata come una ingiunzione della divinità e che sulla cosa s'insiste con l'episodio della duplicazione dell'altare di Delo, che si risolveva in un invito a mitigare i costumi e attendere solo alla cultura e all'educazione (7. 579B-D).

Il motivo, che compare prima della trattazione demonologica e poco dopo il rifiuto di Epaminonda, col quale sicuramente è da mettere in relazione, è come una premessa che pare suggerire un'interpretazione dell'intera impresa tebana come una tendenza verso la pace, suprema aspirazione dell'attività umana, con la soppressione delle ingiustizie e della

<sup>21</sup> Cf. G. L. Huxley, *Early Sparta* (London-Cambridge 1962) 67 ss.



violenza. Ciò sembra consonare con una spiegazione della storia politica della Grecia che circolava ancora ai tempi di Plutarco, quando, sotto la guida dei Romani, i Greci avevano trovato finalmente la pace. Secondo la tradizione storiografica del *Tricaranos*, attribuito a Teopompo, l'esperienza negativa delle tre egemonie, ateniese, spartana e tebana, aveva dimostrato che era impossibile instaurare una pace duratura in Grecia con la supremazia di una grande città e che bisognava trovare un'organizzazione politica e un'educazione morale che escludesse il particolarismo e mirasse ad una concezione più universale. In ciò consentiva Plutarco,<sup>22</sup> il quale nel *De genio Socratis* raffigura Epaminonda contrario alla violenza, come colui che è fornito di una profonda educazione filosofica ed è guidato, come Socrate, da un'intima voce divina.

Epaminonda è di gran lunga il più virtuoso e questa sua superiorità morale è messa in luce nella parte centrale del dialogo, dopo che egli è comparso sulla scena, nei cc. 13-24. Ma, per dare rilievo alla cosa, il suo arrivo è stato preannunciato dal padre Polinnide, che è stato l'artefice di quella educazione: egli verrà insieme al filosofo pitagorico Teanore, suo ospite, che è giunto dall'Italia per riportare in patria la salma di Liside, il maestro pitagorico di Epaminonda, morto e sepolto a Tebe. L'operazione vien fatta in ottemperanza a certi segni divini ed è questo che dà origine alla discussione sulla demonologia, che naturalmente porta il discorso su Socrate. La lunga trattazione sulla ricchezza e il suo uso (cc. 13-15), che ha la forma di un *ἀγών* secondo le norme della retorica,<sup>23</sup> non è una digressione inopportuna, come è stata giudicata,<sup>24</sup> che voglia dar corpo e sostanza alla figura di Teanore e alla sua presenza, ma al contrario è la presenza del filosofo pitagorico che tende a esaltare la grandezza morale di Epaminonda, e nasce il sospetto che a questo scopo sia stato inventato tutto quello che concerne Teanore, e forse il personaggio stesso, e che sia stato abilmente inserito nella discussione demonologica, un argomento in cui il filosofo mostra di essere un'autorità,<sup>25</sup> per dare il tocco definitivo, col commento al mito di Timarco, alla personalità morale di Epaminonda (24. 593A-594A). Infatti questo è molto caro alla divinità ed è in comunione con essa non per mezzo di segni esterni, che sono propri dell'arte divinatoria e richiedono un'interpretazione, ma direttamente per mezzo di un *daimon* personale, privilegio concesso a pochissimi, come a Socrate.

Quando Epaminonda ha esposto le sue profonde ragioni per rifiutare la grossa somma di denaro offertagli da Teanore per le cure prestate a Liside, Simmia, preso da ammirazione, esclama: μέγας, μέγας ἀνὴρ ἐστίν

<sup>22</sup> Si veda il mio studio "Plutarco e il corso futuro della storia," *Prometheus* 10 (1984) 264-86, in particolare 263 sul *Tricaranos*, 281 ss. sulla pace universale.

<sup>23</sup> Cf. C. Kahle, *De Plut. ratione dialog. compon.* (Diss. Göttingen 1912) 79; A. Corlu, *op. cit.* 44.

<sup>24</sup> Vedi per es. F. Bock, *Untersuchungen zu Plutarchs Schrift Περὶ τοῦ Σ. δαίμ.* (Diss. München 1900) 18.

<sup>25</sup> Cf. A. Corlu, *op. cit.* 80 s.

Ἐπαμεινώνδας (16. 585D), e l'elogio si estende al padre Polinnide che ha educato così i suoi figlioli. La povertà di Epaminonda e della sua famiglia richiama alla mente quella di Socrate, già ricordata e lodata da Polinnide (11. 581 C) e certamente Simmia ha pensato al suo maestro associando a lui Epaminonda, e questo è nelle intenzioni di Plutarco. Infatti la somiglianza con Socrate culmina quando Epaminonda viene annoverato fra i pochissimi uomini che sono assistiti da un *daimon* personale: ciò riconosce lo stesso Teanore—e non ha dubbi perché il pilota si riconosce dal modo di navigare—, quando, dopo aver rinunciato, obbedendo ad una voce udita nella notte, a disseppellire il corpo di Liside perché la sua anima è già stata giudicata e rinviata ad un'altra esistenza, fissa gli occhi su Epaminonda come se volesse scoprire la costituzione fisica e l'aspetto di Liside.<sup>26</sup>

Qui c'è la consacrazione, fatta da un pitagorico, di Epaminonda, educato da un pitagorico, fra gli uomini più perfetti, e il confronto con Socrate diventa stringente per il famoso *daimonion* del filosofo ateniese, su cui, dopo un intermezzo non breve relativo ai congiurati (cc. 17–19), viene portato il discorso degli interlocutori (cc. 20–24). Attraverso l'esame della natura e del modo di manifestarsi del *daimonion* socratico e del mito di Timarco si conclude che gli uomini sono guidati più o meno da *démoni*, a seconda di come sono mescolati con la materia: alcuni, del tutto immersi nel corpo, sono completamente in balia delle passioni (22. 591D); altri sono

<sup>26</sup> 16. 586A. Vorrei conservare ἀναθέμενος dei codici, corretto da Leonicus in ἀναθεώμενος che tutti gli editori hanno accolto, e leggere poi τὴν φύσιν (ἐκείνῳ καὶ) εἶδος (il καὶ è stato aggiunto da Victorius). Con ἐκείνῳ si riprende ἐκείνου τάνδρος di qualche riga prima, con riferimento a Liside, un'espressione tipica del pitagorismo per indicare un maestro defunto; ἐξ ὑπαρχῆς “di nuovo” è in rapporto con l'affermazione precedente che Epaminonda aveva il medesimo *démone* di Liside (χρῆτο ταύτῳ δαίμονι). Insomma si vuol dire che Teanore, visti gli effetti del demone di Liside, spontaneamente è portato a ravvisare in Epaminonda la fisionomia di quello (ἀνατιθ. τί τι “attribuire, trasferire qualcosa a qualcuno”). Dal passo si ricava, pare, che l'anima di Liside, staccatasi dal corpo con la morte, dopo il giudizio (κεκριμένη), è stata sottoposta ad un'altra incarnazione ed è stata unita ad un altro *démone*, mentre quello che aveva in precedenza era passato a dirigere Epaminonda. Dunque ad ogni incarnazione tocca in sorte un demone nuovo (ἄλλῳ δαίμονι συλλαχούσαν: cf. Max. Tyr. 8. 8f Hob. εἰληχεν). Ciò sembra naturale, perché le esistenze sono diverse e non è opportuno pensare ad un'assistenza contemporanea a due esistenze da parte di un medesimo *démone*. Anche il singolare τὸ δαιμόνιον in 24. 593F non porta a concludere che il *démone* segue la medesima anima sino alla fine del ciclo delle incarnazioni: esso è usato in senso generico, con allusione ai vari *démoni*. Alla fine di quel capitolo s'illustra la fase prossima alla conclusione del ciclo delle innumerevoli nascite (593F τῆς περιόδου συμπεραينوμένης), quando un'anima, dopo aver lottato bene, si avvicina al porto: allora il *démone* (quello a cui era toccato l'assistenza in quel periodo) si fa più zelante ed esorta con energia l'anima a salvarsi. Ma questi sono punti particolari della demonologia, nella quale non tutto è chiaro. Al nostro fine conta questo: la condotta di vita di Epaminonda è paragonata a quella d'un sant'uomo come era il filosofo Liside, suo maestro, e quindi degno della massima credibilità, poiché la divinità gli ha assegnato il medesimo *démone*. Per il fondo pitagorico della parte demonologica, oltre G. Soury, *op. cit.* 131 ss., si può vedere A. Corlu, *op. cit.* 52 s., 59 ss.; J. Hani, introd. nell'edizione del *De genio Socratis* (Belles Lettres 1980) 52 ss.; tenta di fare delle precisazioni K. Döring, *art. cit.* in n. 15. 390 s.

mescolati parzialmente alla carne e il loro *démone* può esercitare una qualche guida, non continua ma oscillante (22. 591E–592A); infine altri, muovendosi in linea retta, obbediscono sempre docilmente al loro *démone* fin dalla nascita. Questi sono gli uomini indovini e ispirati (22. 592C); ma gli dei, mentre di solito manifestano la loro volontà attraverso sogni e prodigi, che sono l'oggetto della divinazione e hanno bisogno di essere interpretati, talvolta comunicano direttamente con alcuni, molto pochi, che dagli esseri superiori sono scelti fra noi come in un gregge il pastore segna e cura i capi migliori, e li fanno degni di un'educazione particolare ed eccezionale (24. 593B). Quei pochissimi uomini prescelti sono detti "divini e beati al massimo."<sup>27</sup> In questo modo Epaminonda, la cui educazione è definita "superiore e straordinaria," è raffigurato come un altro Socrate,<sup>28</sup> il "Socrate tebano" accanto al "Socrate ateniese." Per questo, mentre gli altri congiurati mostrano incertezze nell'interpretare i segni celesti che loro capitano (si veda in particolare l'episodio di Ippostenida: cc. 17–19) e ondeggiano fra speranze e paure, Epaminonda vede chiaramente le cose e si comporta senza dubbi e tentennamenti.<sup>29</sup> Dunque anche la lunga discussione demonologica è strettamente collegata con Epaminonda e si può comprendere il titolo del dialogo *De genio Socratis*: è un accostamento onorifico del tebano al grande filosofo ateniese e suona come se fosse più chiaramente *De genio Socratis atque Epaminondae* oppure *De Genio alterius Socratis*.

Ma la definizione di "Socrate tebano" che rapporto ha con il tema della congiura? A chiarimento, si potrebbe fare un'altra domanda: come si sarebbe comportato Socrate nella circostanza di Epaminonda? È molto importante al nostro fine un passo dell'*Apologia di Socrate* (31C–32C) in cui Platone ci fa vedere come Socrate prestava ascolto al suo *démone*. Plutarco certamente l'aveva presente per giustificare la condotta di Epaminonda nell'impresa del 379. Può sembrare strano, dice Socrate in quel luogo, che io mi preoccupi tanto di dare consigli in privato e non vada alla tribuna a parlare al popolo. Non è perché mi manchi il coraggio; come vi ho detto più volte, e ne ha parlato anche Meleto nell'accusa, c'è dentro di me una voce divina, che si fa sentire fin dalla mia fanciullezza e mi dissuade dal fare azioni che sto per compiere: è questa voce che mi vieta di occuparmi di cose politiche. E mi pare che faccia bene a vietarmelo, perché, se non avessi obbedito, sarei già morto da tempo e non avrei fatto le cose utili che ho fatto, perché avrei cercato d'impedire che si commettessero nella città

<sup>27</sup> 24. 593D θεοὶ μὲν γὰρ οὖν ὀλίγων ἀνθρώπων κοσμοῦσι βίον, οὓς ἂν ἄκρως μακαρίους τε καὶ θείους ὥς ἀληθῶς ἀπεργάσασθαι βουλευθῶσιν. Sulla corrispondenza di espressioni che sottolineano il carattere straordinario si veda Babut, *art. cit.* 57.

<sup>28</sup> La cosa è stata notata da tempo: cf. C. Kahle, *op. cit.* 85 e 93; anche D. Babut, *Plutarque et le stoïcisme*, 344 ss.

<sup>29</sup> Su questo comportamento contrastante insiste il Babut, *art. cit.* 64 ss.; ma non si deve dimenticare che tali contrasti appartengono al carattere drammatico e Plutarco v'indulge anche per motivi artistici.

cose ingiuste. Una volta che era membro del Consiglio dei Cinquecento—ed è l'unica carica di cui abbia fatto parte nella nostra città—, mi opposi con voto contrario, unico dei pritani, alla condanna dei generali accusati di non aver raccolto i naufraghi e i morti dopo la battaglia delle Arginuse, una condanna illegale come in seguito riconosceste anche tutti voi. E un'altra volta sotto i Trenta oligarchi mi rifiutai di andare a Salamina per condurre Leonte ad Atene e metterlo a morte, e lasciai andare gli altri quattro che avevano ricevuto l'incarico con me. Come vedete, non c'è mancanza di coraggio nella mia condotta né paura della morte, ma ferma decisione di difendere sempre e dovunque la giustizia.

Molto simili sono i sentimenti di Epaminonda quando rifiuta di partecipare all'uccisione degli oligarchi filospartani: non rifiuta per paura di morire, ma per timore che siano uccisi anche cittadini innocenti; era il suo *daimon* che lo dissuadeva. Come il divieto demonico a Socrate di svolgere attività politica si limitava all'aspetto ufficiale implicante cariche pubbliche, non nel senso di non occuparsi in assoluto di politica, perché la sua predicazione morale era in sostanza un'azione politica, di critica a quella ufficiale, così il divieto del *daimon* di Epaminonda era circoscritto; tant'è vero che, riconquistata la libertà, egli fu al servizio della sua patria politicamente e militarmente e morì sul campo di battaglia, sempre intento a non offendere i suoi principi filosofici. Senza ricordare le imprese posteriori, Plutarco ha voluto giustificare la condotta del personaggio in quella particolare circostanza e l'ha attribuita ad un consiglio del *daimon* che lo guidava, cioè ad una voce celeste, e poteva spiegare in quel modo anche il ritardo, notato in *De lat. viv.* 4. 1129C, della sua partecipazione alla vita politica dopo i 40 anni. Evidente dunque ed efficace è il confronto con il *daimonion* socratico, che dà il titolo all'opera.

Dall'esame che abbiamo fatto risulta che Epaminonda è la figura centrale del *De genio Socratis*. In rapporto a lui il dialogo può essere diviso in tre parti: 1. 575B–12. 582C; 13. 582D–24. 594A; 25. 594A–34. 598F. Nella prima parte è presentato il problema di coscienza che trattiene Epaminonda dal partecipare alla strage, anche se egli condivide l'ideale di libertà; nella seconda parte è data la giustificazione di quel comportamento, fondata non sul piano pratico, ma religioso e morale con il richiamo a Socrate; nella terza parte è illustrata la partecipazione di Epaminonda all'insurrezione dopo che sono stati uccisi i polemarchi; e con la visione del popolo che, eccitato da lui, insorge e tumultua brandendo le armi, mentre gli Spartani corrono a chiudersi nella cittadella, da dove poco dopo si ritireranno lasciando libera la città, l'opera si conclude.

Questa raffigurazione di Epaminonda, non lo possiamo negare, ci sorprende, perché in quell'impresa egli non occupa, nella tradizione storiografica, una posizione di rilievo. In Senofonte<sup>30</sup> egli non è neppure

<sup>30</sup> *Hell.* V 4. 1–12.

menzionato; fra i pochi personaggi ricordati spicca Fillida come orditore della trama. Nella *Vita di Pelopida* dello stesso Plutarco il primo posto è tenuto da Pelopida, che solitamente viene menzionato per indicare la schiera dei congiurati e fra gli esuli è il principale sostenitore degli animi (c. 7). Di Epaminonda si dice che, quando Pelopida, Ferenico e non pochi altri furono cacciati in esilio, "fu lasciato in pace perché non lo si credeva importante, giudicandolo un innocuo studioso di filosofia e senza potere per la sua povertà." È un modo per dire che egli non fu tra i protagonisti della congiura. Sul problema di coscienza e l'astensione dalle uccisioni, il motivo fondamentale del *De genio Socratis*, non c'è parola; invece è ricordata la sua attività dopo l'uccisione dei polemarchi, nel sollevare il popolo e chiamarlo a raccolta in quella notte e nel presentare, sul far del giorno, all'assemblea Pelopida e i compagni fra grida ed applausi.<sup>31</sup> La giustificazione del rifiuto di Epaminonda si trova nella *Vita di Epaminonda* di Cornelio Nepote e costituisce un elemento significativo nel problema delle fonti; ma anche là è Pelopida che figura come capo degli esuli tornati in patria e quindi dell'impresa;<sup>32</sup> Epaminonda, *quamdiu facta est caedes civium, domo se tenuit*, perché *omnem civilem victoriam funestam putabat*; poi, *postquam apud Cadmeam cum Lacedaemoniis pugnari coeptum est, in primis stetit*. Le medesime cose sono ripetute da Cornelio nella *Vita di Pelopida*, nella quale quell'impresa occupa quasi tutta la breve biografia e l'astensione di Epaminonda è notata per far risaltare il merito maggiore di Pelopida: *itaque haec liberatarum Thebarum propria laus est Pelopidae, ceterae fere communes cum Epaminonda* (c. 4).

Non è qui opportuno affrontare il problema delle fonti storiche,<sup>33</sup> ma nasce il sospetto, e si rafforza esaminando i particolari, che nella tradizione ci siano stati degli ampliamenti a favore di Epaminonda, il cui comportamento in quell'occasione non poteva non suscitare qualche sorpresa, perché la sua gloria restasse intatta e anche il primato nella famosa coppia tradizionale Epaminonda-Pelopida, nella quale Pelopida *fuit altera persona Thebis, sed tamen secunda ita ut proxima esset Epaminondae*.<sup>34</sup> Così sembra voler colmare un vuoto la notizia che Epaminonda a Tebe, come Pelopida ad Atene, spronava i giovani a liberarsi dalla vergogna della

<sup>31</sup> Gli storici nel ruolo di Pelopida avvertono delle esagerazioni: gli è attribuita falsamente la prima beotarchia dopo la liberazione (Plut. v. *Pelop.* 13): cf. S. Fuscagni, "La beotarchia di Pelopida e il numero dei beotarchi dopo la presa della Cadmea," *Rend. Ist. Lomb.* 106 (1972) 415 ss., e "Callistene di Olinto e La Vita di Pelopida di Plutarco," in *Storiografia e propaganda*. Contributi dell'Ist. di Storia antica dell'Univ. Cattolica di Milano 1975, vol. III, 44 ss. Resta però il fatto che il merito principale di quell'impresa è attribuito da Plutarco a Pelopida, non ad Epaminonda, e la condotta di quest'ultimo in quella circostanza suscita una sorpresa, che richiede appunto una spiegazione.

<sup>32</sup> V. *Epam.* 10 *duce Pelopida*.

<sup>33</sup> Si veda in proposito la lucida esposizione del Corlu, *op. cit.* 22-39.

<sup>34</sup> Nep. V. *Pelop.* 4. 3.

schiavitù.<sup>35</sup> La giustificazione di voler evitare l'uccisione di cittadini innocenti trovava un saldo fondamento, e perciò facile credito, nella profonda educazione filosofica del personaggio. Contribuisce a darle rilievo l'episodio di Cabirico (31. 597BC). Nella sala del banchetto in cui sono uccisi Archia e Filippo, c'è anche un magistrato con funzioni religiose, Cabirico, un personaggio che non è ricordato in nessuna altra fonte. Si cerca di risparmiarlo, "essendo sacro e consacrato per il bene della patria": abbandoni i tiranni e cooperi alla liberazione della città. Poiché, pieno di vino, non era in grado di ragionare e si mise ad agitare la lancia che gli arconti usavano portare sempre con sé, Cafisia, afferrata quell'arma, gridava all'uomo di lasciarla e di salvarsi, altrimenti sarebbe stato ucciso. Ma Teopompo, un congiurato meno riflessivo, colpisce Cabirico con la spada gridando: "Giaci qui morto con quelli che adulavi; in Tebe libera non porterai più la corona e non sacrificherai più agli dei, nel cui nome lanciasti molte imprecazioni contro la patria pregando spesso per i suoi nemici." Caduto Cabirico, Teocrito, che era lì vicino, ha l'avvertenza di sottrarre la sacra lancia dalla contaminazione del sangue. Furono uccisi anche alcuni pochi servi che avevano osato opporre resistenza, ma gli altri che stavano fermi furono rinchiusi nella sala del banchetto, per timore che si spargessero per la città ad annunciare prima del tempo quel che era accaduto.

Questo episodio, raccontato con molti particolari, vuol togliere ogni aspetto odioso d'inutile violenza e sembra inventato<sup>36</sup> o almeno ampliato da Plutarco. L'uccisione di Cabirico e dei pochi servi è un esempio di quella *μεγάλη ἀνάγκη* di cui parla Epaminonda giustificando il suo rifiuto col timore che certe persone violente profittassero dell'occasione e uccidessero per interessi personali. In realtà gli eccessi non mancarono. A parte le donne che calpestarono e coprirono di sputi il cadavere del carceriere, ucciso da Fillida quando furono liberati i prigionieri politici (33. 598B), un comportamento femminile verso il nemico ucciso che è deplorato già in Platone,<sup>37</sup> Senofonte<sup>38</sup> ricorda che, quando gli Spartani uscirono dalla cittadella dietro la garanzia di aver salva la vita, quelli che furono riconosciuti come nemici personali, malgrado le libagioni e i giuramenti, furono presi e uccisi; alcuni furono sottratti e salvati dagli Ateniesi, che erano venuti dai confini in aiuto ai Tebani, ma si arrivò anche al punto di prendere e sgozzare i figli degli uccisi. La tradizione storiografica tebana e filotebana, come suole accadere, passò sotto silenzio le azioni vergognose e cercò di tramandare le cose onorevoli, come il profondo senso di giustizia del grande Epaminonda.

<sup>35</sup> Plut. *V. Pelop.* 7.

<sup>36</sup> Vedi anche Babut, *art. cit.* 56.

<sup>37</sup> *Resp.* 469D.

<sup>38</sup> *Hell.* V 4. 12.

Anche a questo, com'è noto, non mancarono gli avversari politici, come Meneclide menzionato da Cornelio Nepote,<sup>39</sup> e sono noti i processi che il generale dovette subire per abuso di potere.<sup>40</sup> Plutarco, che non si stanca mai di esaltare il grande compatriota, nel *De genio Socratis* ha concentrato la sua attenzione su una circostanza della vita in cui gli avversari potevano trovare motivi di biasimo e ha voluto liberarlo da ogni accusa o macchia di viltà o di tepidezza, in una gloriosa impresa che brillava solo di luce, e cercò di dare un fondamento religioso e filosofico alla sua condotta, presentandolo come guidato dalla divinità. E si noti come sia rilevata anche una saggezza politica non comune: dopo la cacciata degli Spartani, era necessario per il bene di tutti trovare una conciliazione con il partito oligarchico, che si era compromesso con la tirannide. Questa lungimiranza contemperava la difesa sia della giustizia sia degli interessi generali della città<sup>41</sup> e fa pensare all'attività posteriore del grande Epaminonda che costruì sulla sconfitta di Sparta l'egemonia di Tebe.

In una lettera di Platone,<sup>42</sup> a proposito dell'opposizione di Dione a Dionisio di Siracusa, si trova il consiglio che il saggio non usi la violenza per rovesciare il governo costituito, se bisogna ricorrere a uccisioni, proscrizioni ed esili; Plutarco all'autorità del grande filosofo ha sostituito una voce divina, comunicata ad uno degli uomini migliori e più vicini agli dei e degni di essere paragonati a Socrate. È questa una difesa su un piano superiore all'umano, che intende troncare ogni velleità di replica e levare definitivamente ogni ombra.

Tutta l'impresa della liberazione della Cadmea, che fu compiuta da pochi uomini e nella quale, come dice Plutarco,<sup>43</sup> "Pelopida senza abbattere rocche o mura, entrando in una casa qualsiasi con soli undici suoi amici, sciolse e spezzò, per usare una metafora che esprime bene la verità, le catene del predominio spartano, credute indissolubili e infrangibili", fu per tempo considerata come favorita dagli dei. Proprio sotto questa luce la espone Senofonte, il quale premette questa osservazione che richiama il pensiero di Erodoto:<sup>44</sup> "Si potrebbero in generale addurre altri esempi fra i Greci e i barbari a prova che gli dei non si dimenticano di coloro che violano le leggi divine ed umane, ma dirò solo quel che segue. Gli Spartani, che, dopo aver giurato di lasciare l'autonomia alle città, s'impadronirono dell'acropoli di Tebe, ricevettero la punizione ad opera di quelli stessi di cui avevano violato

<sup>39</sup> V. *Epam.* 5. Un aneddoto dentro il quadro di questa inimicizia è ricordato anche da Plutarco in *De laude ipsius* 9. 542B; vedi anche *Praec. ger. rei* p. 10. 805C e specialmente V. *Pelop* 25. 5 ss.

<sup>40</sup> *Nep. V. Epam.* 7-8; *Diod.* XV 72. 1-2; *Paus.* IX 14. 5-7 e i recenti articoli di J. Buckler, "Plutarch on the Trials of Pelopidas and Epaminondas (369 a.C.)," *Class. Philol.* 73. (1978) 36-42, e *The Theban Hegemony* (Cambridge Mass. 1980) 138-45.

<sup>41</sup> Cf. 3. 577A μετά τοῦ δικαίου καὶ τῷ συμφέροντι προσισόμενος.

<sup>42</sup> *Ep.* VII 331D.

<sup>43</sup> V. *Pelop.* 13.

<sup>44</sup> *Hell.* V 4. 1.

i diritti, essi che non erano mai stati vinti da nessuno; e per abbattere il governo di coloro che avevano appoggiato l'operazione allo scopo di dominare personalmente, bastarono sette dei cittadini mandati in esilio." In questa atmosfera religiosa, del tutto consona allo spirito di Plutarco, è stata immersa anche la figura di Epaminonda, illuminato da una saggezza superiore, che pochissimi uomini hanno avuto in dono dalla divinità.

Ora siamo in grado di rispondere alla domanda, posta in precedenza (p. 416), perché Epaminonda sia il personaggio centrale del *De genio Socratis*: verso di lui, per somiglianze o per contrasti, converge ogni cosa. L'accusa di ἀμβλύτης e di mancanza di προθυμία che l'indovino Teocrito gli rivolge all'inizio (3. 576E), in contrasto con la generosità e prontezza di Carone, nonostante la differenza di educazione, apparteneva verisimilmente alla tradizione e non è escluso che vi si accennasse nella lacuna non breve segnata nei codici in quel luogo (60 lettere in E, 56 in B), per esempio in questo modo: Ἐπαμεινώνδας δὲ Βοιωτῶν ἀπάντων τῷ πεπαιδευθῆναι πρὸς ἀρετὴν ἀξίων διαφέρειν ἀμβλύς ἐστι καὶ ἀπρόθυμος, (τοῦτο δὲ λέξουσιν, οὐδὲ βοηθεῖ τοῖς νῦν κινδυνεύουσιν, ὡς ὕστερον, μετὰ) τοῦτον ἢ τινα (λαβὼν ἢ οὐδένα) βελτίονα καιρόν, αὐτῷ πεφυκῶτι καὶ παρασκευασμένῳ καλῶς οὕτω χρῆσόμενος. "Epaminonda, che si considera superiore a tutti i Tebani per l'educazione alla virtù, è inerte e senza volontà—questo diranno un giorno—e non reca aiuto a quelli che ora corrono pericolo, come se volesse in seguito, senza poter cogliere dopo questa quasi nessuna altra occasione migliore, mettere a profitto le sue belle qualità naturali e acquisite con l'educazione."<sup>45</sup>

La difesa e l'esaltazione sono fatte su un piano superiore, diverso da quello solito davanti ai tribunali degli uomini: Epaminonda è un uomo eccezionale, fa parte dei pochissimi ἄκρως μακάριοι τε καὶ θεῖοι ἄνδρες (24. 593D), come sono detti dal filosofo pitagorico che nel nome *Theanor* rivela la sapienza divina, e biasimare la sua condotta è da persone superficiali e irreligiose. A ragione si lamenta la perdita della *Vita di Epaminonda* per vari motivi; fra l'altro ci avrebbe aiutato non poco a comprendere, credo, il *De genio Socratis*. Anche le *Vite* offrono non poco materiale per riflessioni sui rapporti fra i personaggi e i démoni, tanto che possono essere considerate una demonologia in atto o un'interpretazione filosofica e religiosa della storia.<sup>46</sup>

Le ragioni del rifiuto addotte da Epaminonda hanno convinto non solo Cafisia e l'indovino Teocrito (3. 576F), ma anche gli altri congiurati o almeno la maggior parte (25. 594C). Naturalmente non pochi lettori non

<sup>45</sup> Le parole τοῦτο e τοῦτον potevano trovarsi all'inizio o alla fine di due righe consecutive e l'occhio poté trascorrere per errore da una riga all'altra; così l'aplografia fra τινα e οὐδένα potrebbe essere stata causata dall'identità della sillaba finale. Per ἢ τις ἢ οὐδεὶς, frase idiomatica per dire "quasi nessuno", "per non dire nessuno", cf. Xen. Cyr. VII 5. 45 ecc.

<sup>46</sup> Per la demonologia nelle *Vite* vedi specialmente F. H. Brenk, *In Mist Appelled. Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives* (Leiden 1977) 106–12.



sono stati né saranno soddisfatti, perché non credono che l'idealismo morale possa conciliarsi con l'attività politica. Ma il nostro compito è di comprendere Plutarco, senza lasciarci deviare da problemi non pertinenti. Costoro hanno un predecessore in Filippo il Macedone, che da ragazzo visse come ostaggio a Tebe e "se potè sembrare che volesse imitare Epaminonda, forse capì le ragioni delle sue capacità militari, ma non ebbe niente di comune con lui per le doti morali, quelle che fecero l'altro veramente grande e che Filippo non ebbe né per natura né per educazione."<sup>47</sup> Ma Plutarco non giudicò Filippo degno di una sua biografia.

*Università di Firenze*

<sup>47</sup> V. *Pelop.* 26.

